الاستشراق

إدوار سعيد



• الناقد والمثقف الفلسطيني، وأستاذ الأدب المقارن بجامعة كولومبيا (الولايات المتحدة)، يصدر له قريباً كتابه الثالث عشر بعنوان «الرؤية التاريخية للأدب والرسالة الفكرية».

في لكي نتمكن من الاحتفاظ بطاقة معرفية ـ نقدية عالية أمام الصمت المطلق الذي يقترحه نموذج المستشرق الأكاديمي المخلف عصبوياً ضد الحقيقة الثقافية (من أمثال برنارد لويس)، أو النزوع المتمركز حول ذاته الغربية شبه العنصرية، والموضوع في خدمة دوائر رسم السياسات الكولونيالية الجديدة (من أمثال بول جونسون الذي يدعو إلى إحياء نظام الانتداب الإمبريالي على شعوب العالم الثالث)، أو المفكر والفيلسوف ما ـ بعد الحداثي المتحلل من أعباء التاريخ (من نوع جان بودريار الذي رأى أن حرب الخليج لم تقع لأنها جزء من نظام العلامات الإعلامية الوهمية)، نحن بحاجة دائمة إلى كتب نقدية معمقة وشجاعة مثل «الاستشراق»، وإلى إدوارد سعيد كنموذج رفيع للمثقف الإنساني المناضل أبداً للانشقاق عن الخطاب السائد والتسلح بحدة نظرية وأخلاقية إزاء مختلف خطابات التسيد.

في كتابه «جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية» (١٩٦٦) سعى إدوارد سعيد إلى العثور على الروابط الدالة بين مراسلات كونراد ورواياته القصيرة، تمهيداً لرصد الانقسامات الكبرى في شخصيته، والتوتر الذي هيمن على وعيه بذاته وحسه بالشروط المتصارعة والمتناقضة لوجوده ضمن معادلة الذات والآخر، وكيف انتهت هذه السيرورة المعقدة إلى تمايز كونراد لإشكاليات وجوده كـ «آخر» فردي وأجنبي في اللغة الإنجليزية، وإلى تكريس نفسه لنوع من التمركز الأوروبي حول الذات. وفي «بدايات: القصد والمنهج» (١٩٧٥)، أثار سعيد مشكلة فكرة البداية حين تستخدم التراث الغربي كنقطة مرجعية للتفسير، وناقش هذه المشكلة في مراحل ثلاث: في الرواية الكلاسيكية، وفي الأدب الحداثي، وفي المفاهيم السكونية داخل البنيوية الفرنسية. وطرح سعيد الطراز النموذجي للبدايات كما عبّر عنه الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (القرن الثامن عشر)، وكيف أن البدايات لا تُكتشف بل تُخلق وتتفاعل وتتطور وفق جدل العلاقة بين المعرفة التراثية والحدود الثقافية وديناميات المخيلة.

كان «الاستشراق» نقلة إدوارد سعيد الحاسمة نحو تحليل العلاقة بين القوة والمعرفة، وأداء الخطاب الاستشراقي العام لوظيفة تعبوية وسياسية وتخييلية خدمت السياسات الاستعمارية وشكّلت جزءاً لا يتجزأ من مخططات صعود الإمبريالية. وإذا كانت منهجية سعيد في تحليل النصوص لا تغفل البصمات الخاصة التي تخلقها مقولة القصدية الفردية (التي ناقشها في كتابه السابق)، فإنها في الآن ذاته منهجية صارمة في متابعة مدى وسطوة الخطاب الاستشراقي، وقدرته على اختزال تلك القصدية. ولهذا فإن الكتّاب الأفراد الذين يناقش سعيد أعمالهم في الكتاب إنما ينتمون لذلك النمط السائد من الخطاب العام الذي ينتهي بالكاتب الفرد والقارئ إلى مصيدة المعرفة الوهمية المختلقة، سواء بسواء. وبهذا المعنى يكون «الاستشراق» ممارسة بالغة الجدية والأصالة للتحليل النقدي النصي من جهة أولى، وسلسلة تأملات إبستمولوجية معمّقة حول صحة الثقافات بالعلاقة مع الأساليب العامة وإجراءات الخطاب الثقافي من جهة ثانية.

السمة المركزية في «الاستشراق» هي أن الخطاب الاستشراقي، وعلى الرغم من التقلبات المهمة التي شهدتها استراتيجياته على مدى القرنين المنصرمين، ظلّ في الجوهر عاجزاً عن التطور بسبب من تمسكه بخرافة كبرى حول الشرق: أن الثقافة الشرقية هي في حدّ ذاتها ثقافة التطيّر المرفرف بصفة دائمة، كما عبّر جون كوسيك. هذا الارتداد الأيديولوجي والمنهجي كان، في رأي سعيد، أحد أدوات إنتاج الهوية الغربية (مقابل الهوية الشرقية) وتوطيد رغبة الغرب في فرض إرادته على الشرق.



وينبغى القول، على الفور، إن محاججة سعيد لاتدرج مفهومى «الغرب» و«الشرق» كحقيقتين فى الواقع، خصوصاً حين يكون الشرق اختراعاً غربياً أفرزه الخطاب الاستشراقى حول، وبواسطة، الجغرافيا المتخيَّلة ويهدف شقّ القنوات الضرورية بين المعرفة والسلطة. وليس ثمة من وهْم حول ذلك، إلا إن السمات الجوهرية فى الخطاب الاستشراقى كمحقق للإدراك الثقافى لاتتناقض مع السمات الجوهرية للإمبراطورية (من حيث سياسات التدخل الاقتصادى والسياسى والدينى والإدارى والتسلطى وحتى العسكرى)، بل تقول بها وتشيع عنها أيضاً.

وفى مقالة كتبها لمجلة «تايم» الأمريكية، بتاريخ ١٦/ ٤/١٩٧٩ بمناسبة صدور «الاستشراق»، قال إدوارد سعيد: «بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوّعه إلى جوهر وحدانى غير قابل للتطوّر، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب...» ومثل أية سلعة ناجحة رائجة كان الشرق المصنَّع ممنوعاً من التبدّل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه فى تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيقمع ويبطل ويلغى». ويكتب سعيد: «التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على أى قدر من الأهمية هنا. الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق».

ولكن إدوارد سعيد بالغ الحرص على إبقاء الاستشراق مؤرخاً Historicized، فذلك يتيح له أن يبيّن كيفية تحولّ الخطاب الاستشراقى ذاته بفعل أحداث متفرقة مثل التطوّر فى حقول الفيلولوجيا (التى أسّست الرأى القائل بأن اللغات هى جملة تجمعات عائلية ذات خصائص عرقية موروثة، أكثر من كونها سلالة خطية مباشرة)، أو حملة بونابرت على مصر. ولكنه، فى المقابل، لايغفل تشخيص سلسلة معقدة من الميول التى اقترنت تاريخياً بخرافة التطور الموقوف. ويعلّق جون كوسيك: «الأكثر أهمية بين هذه كان الميل إلى إقامة تعارض بين التفوق والدونية، الأمر الذى يجده سعيد فى قلب العلوم التى تنامت من حول نزعة المقارنة الثقافية فى القرن التاسع عشر».

وإذا كانت الحداثة قد تمحورت حول إنتاج العقلانية والنظام، فإن أحد محاورها الكبرى كان فرض القيم الأوروبية على العالم، الأمر الذى يختصره يارفيز منظور فى عبارة بليغة موجزة: «قدَر الإمبراطورية كان الوحيد الذى يتسع لعصاه الحداثة». ولكن حين تحطّم القدَر مع تفكك الإمبراطورية، انسفح العصاه هنا وهناك وشكّل تيارات مّا. بعد الحداثة ليحلّ الاضطراب محل النظام، والإنابة محلّ التسامى، والذات محل الآخر... فى ظل ثنائيات لا تنتهى إلا لتبدأ من جديد. لقد مضى الزمن الذى سمح للخطاب الغربى أن يزعم احتكار تمثيل الآخر، وإدراج وإقصاء وتصنيف كل رأى ومجتمع وقبيلة وخريطة وجغرافيا وفق هذا المعيار الغربى أو ذاك، وفق هذا الحضارى والمدنى أو ذاك. لقد مضى ذلك الزمن بسبب أن الغرب ذاته يشهد الآن أعنف أطوار أزمة التمثيل، وثمة فى كل يوم خطابات مضادة تشهد على ـ بقدر ما تعرّف ـ جدل الهوية والفارق انطلاقاً من نقطة نقدية واعية لذاتها وليست (ربما للمرّة الأولى فى التاريخ الحديث) نتاج سفاح ثقافى مع الخطاب الغربى بمختلف ضروبه وصنوفه.

ولقد مضى ذلك الزمن بسبب، أيضاً، من كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، الذى «غيّر وجه البحث العلمى حول العرب، والعالم الإسلامى، والعالم الثالث إجمالاً» بكلمات دينيشيا سميث. وفى كتابه ما قبل الأخير، «الثقافة والإمبريالية» (١٩٩٣) يستكمل إدوارد سعيد الحجة المركزية التى ناقشها فى «الاستشراق» حول العلاقة بين القوّة والمعرفة، ويرى أنه إذا كان النشاط الاستشراقى جزءاً من مؤسسة أكاديمية لتمثيل الآخر واختزاله بقصد الهيمنة عليه، فإن الإمبراطورية (فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) كانت ضرورة جوهرية لتحديد قسمات الهوية الغربية كما نعرفها اليوم. والأمر هنا لايتصل بإدانة أو تسويغ الغرب، لأن الإمبراطورية جعلت الثقافات تتورّط بذاتها وتورّط سواها، فلم يعد بوسعنا الحديث عن ثقافة نقيّة أحادية. جميع الثقافات هجينة، ومتعددة ومتمايزة وغير وحدانية، ولهذا فإن دراسة التجربة التاريخية للإمبراطورية (وبالتالى العلاقة بين الثقافة والإمبريالية) تعنى الهندى مثل البريطانى، والجزائرى مثل الفرنسى، والغربى مثل الشرقى بصفة إجمالية.

والثقافة هنا، كما فى «الاستشراق»، هى تلك الممارسات المستقلة نسبياً، أو التى تمتلك «إدارة ذاتية» نسبية منفصلة عن العوالم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتى تتبدّى فى أشكال جمالية دون أن تلغى أنظمة الإثنوجرافيا والكتابة التاريخية والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ الأدبى. لكن الثقافة مصدر هوية أيضاً، ووعاء المجتمع الذى يحفظ فيه خير ما أنتجته الإنسانية، ولكى تتاح المقارنة مع هذا الشكل أو ذاك من السلوك المتناقض، أو الاقتران مع المؤسسة والدولة (ثم الإمبراطورية) بحيث تبرز إلى السطح صيغة «نحن» و«هم»، «الذات» و«الآخر»، «الأعلى» و«الأدنى»، «الراقى» و«المنحط»، وما يسمّى بين النحن والآخر بـ «العودة إلى الجذور» ليس أقل من ميدان تختلط فيه الأسباب السياسية بالأيديولوجية لتغطية وتأطير أنماط السلوك الفكرى والأخلاقى، أو لمجابهة تهجين ثقافى معيّن اكتسب قوّة موضوعية وهو ينتج خطاباته «الليبرالية»، أو «الأصولية»، «التراثية»، أو «الحداثية».

وإدوارد سعيد يدرك أن دراسة تاريخ الإمبريالية وثقافتها باتت اليوم متاحة خارج سياق التمييز الأحادى الأجزائى، إذ ليس بوسع المرء أن يتجاهل حقيقة القيمة الفنيّة العالية لكاتب مثل كبلنج، روايته «كيم» لم تعتمد فقط على منظور أحادى. هندى عريض وعريق، بل تكهنت بإشكالية بقاء ذلك المنظور على قيد



العيلة حين حاولت تكريسه كهوية تاريخية ـ ثقافية أبدية لاتزول. ثقافة الإمبريالية لم تكن، والحال هذه، خفيّة أو مقنّعة بمصالح وأغراض دنيوية مبهمة، إلا أن محورها المركزي دار حول ارتباط الأطراف بالمركز مثلما حول جماليات تلك الارتباط: الهندي مقابل البريطاني، والجزائري مقابل الفرنسي، والأفريقي/ الآسيوي/ الأمريكي اللاتيني/ الأسترالي مقابل الأوروبي/ الغربي.

في «الاستشراق» صرف إدوارد سعيد النظر عن جملة الاستجابات التي ترافقت مع الهيمنة الغربية على استعباد العالم الثالث، وأخذت شكل حركات مقاومة مسلحة (وجمعيات وأحزاب تسعى إلى حق تقرير المصير والاستقلال الوطني)، مثلما أخذت مقاومة ثقافية تستهدف تثبيت الهوية الوطنية. وفي «الثقافة والإمبريالية» يستدرك سعيد ما غاب عن الكتاب الأول سواء في مناقشة نسق الثقافة الإمبريالية أو تجربة المقاومة التي أفرزها ذلك النسق ضمن عوامل أخرى. والمقال المترجم هنا هو ردّ إدوارد سعيد على جملة المغالطات التي أحاطت بكتاب «الاستشراق» منذ صدوره عام ١٩٧٨، وقد نشر في ختام الطبعة الخامسة التي أصدرتها «بنغوين» في آذار (مارس) من هذا العام. والمقالة، أيضاً من تجربة المقاومة الثقافية والمعرفية تلك، لكي لا يتكرر المشهد الذي يصفه إدوارد سعيد في مقالته «تمثيل المستعمَر: محاورو الأنثروبولوجيا»: مشهد المحاور ابن البلد، الذي يشاهد وهو يتجوّل على عتبة الدار فيظهر ـ من خارج النظام أو الحقل. وقد أحدث ما يكفي من الجلبة السماح له بالدخول بعد تجريده من أسلحته ومجاورته على الباب. وليس بغير دلالة أن مقالات إدوارد سعيد تتحدث عن نمط المستشرق المثقف، والمؤرخ الموظف في خدمة التبشير بالسياسات الكولونيالية (قديمها مثل جديدها)، والمفكر المتحرر من وطأة التاريخ... تاريخ الآخر خاصة.

وفيما يلي نص مقال إدوارد سعيد:

ترجمة، وتقديم صبحي حديدي(*)

* ناقد وباحث سوري مقيم في باريس.

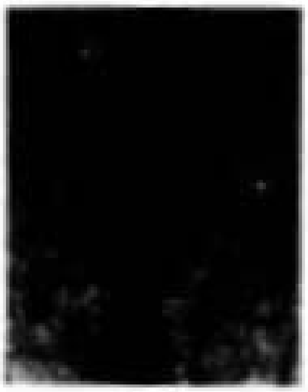
استُكمل «الاستشراق» في الجزء الأخير من عام ١٩٧٧، وطُبع بعد سنة. ولقد كان (ولا يزال) الكتاب الوحيد الذي كتبته كمشروع واحد متصل: من البحث، إلى مسودات عدّة، إلى الصيغة النهائية، حيث كانت كل مرحلة تعقب الأخرى دونما انقطاع أو إلهاء جدّي. وباستثناء سنة متحضرة على نحو ممتع، وخالية نسبياً من الأعباء، قضيتها كزميل في «مركز الدراسة المتقدمة في العلوم السلوكية» (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦)، لم أحظ إلا بالقليل من دعم أو اهتمام العالم الخارجي. وما خلا تشجيع واحد أو اثنين من أصدقائي وأسرتي القريبة، لم يكن أحد يحمل فكرة واضحة حول إمكانية أن يتوفّر جمهور عام لدراسة تتناول سجلّ رؤية الشرق الأوسط والعرب والإسلام في تراث من السلطة والعمل العلمي والمخيّلة ساد أوروبا وأمريكا طيلة مائتي عام. وأذكر على سبيل المثال، الصعوبة البالغة في اجتذاب اهتمام ناشر جاد بقبول الكتاب. وكان المشروع بأسره قد لاح هزيلاً وغير واعد في البداية، حتى إن إحدى المطابع الأكاديمية ترددتْ طويلاً قبل أن تقترح عقداً متواضعاً لقاء كتيّب صغير موجز. ولكن حسن الطالع (كما أسف حظي الطيب مع ناشري الأول في صفحة توجيه الشكر من كتاب الاستشراق) شاء أن تتغير الأمور بسرعة بالغة بعد أن فرغت من تأليف الكتاب.

وفي أمريكا وإنجلترا (حيث صدرت الطبعة البريطانية المستقلة عام ١٩٧٩) أثار الكتاب كثيراً من الاهتمام، كان بعضه عدائياً للغاية (كما كان متوقعاً)، وبعضه الآخر غير متفهم، ومعظمه إيجابي وحماسي. ومع صدور الطبعة الفرنسية عام ١٩٨٠ توالت سلسلة من الترجمات وأخذ عددها يرتفع باستمرار حتى اليوم، وأثار عديد منها خلافات ونقاشات في لغات لاقبل لي باستيعابها. كذلك ظهرت في العربية ترجمة مرموقة ومثيرة للجدل حتى يومنا هذا، قام بها الشاعر والناقد السوري الموهوب كمال أبو ديب، وسأقول المزيد عن هذه الترجمة بعد قليل. ثمّ ظهر



«الاستشراق» باللغات اليابانية، والألمانية، والبرتغالية، والإيطالية، والهولندية، والإسبانية، والكتالانية، والتركية والسويدية (حيث تصدرت الترجمة لائحة الكتب الأكثر مبيعاً في عام ١٩٩٣، مثيرة حيرة الناشر المحلي وحيرتي على حد سواء)، وأخيراً اللغة الصربو - كرواتية وتوجد طبعات عديدة (باليونانية والروسية والنرويجية والصينية) في قيد الإعداد أو الصدور. ويتردد حديث عن طبعات أوروبية أخرى، بينها واحدة إسرائيلية كما تشير بعض المعلومات. كذلك ظهرت ترجمات جزئية غير مرخصة في إيران والباكستان وعديد من الطبعات التي أسمع عنها مباشرة (مثل الترجمة اليابانية) ظهرت في أكثر من طبعة واحدة، وجميع الطبعات متوفرة والظهور في الوقت الحاضر لتثير نقاشات تذهب أبعد بكثير مما كنت أفكر فيه حين وضعت الكتاب.

نتيجة ذلك كله أن «الاستشراق» قد بات، وبطريقة بورخيسية تقريباً جملة كتب مختلفة. وبالقدر الذي أتيح لي فيه متابعة وفهم هذه الطبعات اللاحقة، فإنني هنا أود مناقشة هذه التعددية المربكة، الغريبة والمقلقة وغير الواردة في الحسبان، الآن إذ أقرأ من جديد ما كتبته، وما قاله الآخرون، بالإضافة إلى ما كتبته شخصياً بعد «الاستشراق»، وهو يقع في ثمانية أو تسعة كتب وعديد من المقالات. ومن الواضح أنني سأحاول تصحيح حالات سوء الفهم، أو التأويلات الخاطئة المقصودة في حالات قليلة.



فوكوياما

كذلك سأعيد التشديد على النهج والتطورات الفكرية التي تفسّر بأن «الاستشراق» كتاب مفيد بطرق لم أكن أتوقعها إلا في نطاق محدود لذلك. والأمر هنا لا يتصل بتسجيل النقاط أو تكريس النهائي على شخصي، بل بتقصي وتسجيل معنى أكثر توسيعاً لفكرة التأليف، يتجاوز حدود أنانية الذات المنعزلة التي استشعرها حين تقدم على عمل ما. ويصعب لي الآن أن «الاستشراق» بات، بشتى الطرق، أشبه بكتاب جماعي أعتقد أنه تجاوزني كمؤلف له، وأكثر مما كان بوسعي أن أدرك عند كتابته.

ودعوني أبدأ من أحد جوانب استقبال الكتاب، وهو الجانب الذي أشعر إزاءه بأسف بالغ وأجد أنني أبذل جهداً شاقاً اليوم (في العام ١٩٩٤) للتغلب عليه. وأقصد الحديث عن اتهام الكتاب بالعداء للغرب، كما عبّر بعض المعلقين العاديين أو المتعاطفين، على نحو مختلف وطائش. وهذه الفكرة تنهض على جزءين، يتقاطعان معاً تارة، وعلى نحو منفصل طوراً.

الجزء الأول هو الزعم المنسوب إليّ والقائل بأن ظاهرة الاستشراق هي مجاز مختزَل، أو رمز مصغّر، للغرب بأسره، ويتوجب في الواقع اعتبار الظاهرة ممثلة للغرب بأسره. وما دام الأمر كذلك، كما تقول الحجة، فإن الغرب بأسره عدو للشعوب العربية والإسلامية وفي هذه الحالة، الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التي عانت من الاستعمار والتعصّب الغربيين.

الجزء الثاني من الحجة المنسوبة إليّ ليست أقل إفراطاً، وهي القائلة بأن الغرب والاستشراق المفترسين قد انتهكا حرمة الإسلام والعرب؛ ولاحظوا أن «الاستشراق» و«الغرب» اختلطا ببعضهما اختلاط المماثل بالمماثل. وما دام الأمر هكذا، فإن وجود الاستشراق والمستشرقين يتخذ كذريعة للقول بنقيضه المكافئ والمقابل: إن الإسلام تام، وهو الحل الوحيد، وإلى ما لا نهاية. وبكلمة موجزة، أن تقوم بنقد الاستشراق كما فعلت في الكتاب يعني أن تقف في الصف المساند للإسلاموية والأصولية الإسلامية.

ولا أدري ما يوسع المرء أن يفعله بهذه التحويرات الكاريكاتورية لكتاب يعلن مؤلفه، مثلما تعلن حججه، عن عداء صريح للنزعة الجوهرانية Essentialism، ومن التشكك الجذري بجميع التعيينات التي تقدّم كمقولات من نوع «الشرق» و«الغرب»، ومن حرص بالغ شديد على عدم الدفاع عن، أو حتى مناقشة، الشرق والإسلام. ومع ذلك فقد قرأ



«الاستشراق» وكُتب عنه في العالم العربي بوصفه دفاعاً منهجياً عن الإسلام والعرب، رغم ما أشير إليه بوضوح من أنني لا أنوي، إذ لا أمتلك القدرة على، إظهار الماهية الحقيقية لكل من الشرق أو الإسلام. والحق أنني أذهب أبعد بكثير في جزء مبكر من الكتاب، فأقول بأن كلمات مثل «الشرق» و«الغرب» لا تتوافق مع واقع ثابت يوجد كحقيقة طبيعية فوق هذا أشير إلى جميع هذه التعيينات الجغرافية هي مزيج عجيب من التجريبي والخيالي. وفي حالة الشرق كفكرة رائجة في بريطانيا وفرنسا وأمريكا، فإن الفكرة مستمدة إلى حدّ بعيد ليس من دافع الوصف البسيط، بل أيضاً من دافع الهيمنة على الشرق ومواجهته دفاعياً. ذلك، كما أحاول أن أبيّن، صحيح تماماً بالنسبة إلى وصف الإسلام كتجسيد للشرق ذي خطورة خاصة.

بيد أن النقطة المركزية في ذلك كله هي، كما علمنا **فيكو** Vico ، أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ الإنساني، وما دام الصراع من أجل السيطرة على الأرض هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك فإن الصراع على المعنى التاريخي والاجتماعي هو بدوره جزء من التاريخ ذاته. ومهمة الباحث العلمي الناقد ليست فصل صراع عن آخر، بل ربطهما بصرف النظر عن التباين بين المادية الطاغية في الصراع الأول، والتنقيبات المنتمية إلى عوالم أخرى في الثاني. طريقتي في القيام بذلك كانت أن أبيّن أن تطوّر وصيانة كل ثقافة يقتضيان وجود أنا ثانية Alterego ، أخرى ومختلفة ومنافسة. وإنشاء الهوية - لأنّ الهوية إنشاء في نهاية الأمر سواء أكانت الشرق أم الغرب، فرنسا أم بريطانيا، رغم بقائها مخزناً لتجربة جمعية متميزة - يتضمن إنشاء متضادات و«آخرين» تخضع راهنيتهم لعملية تفسير وإعادة تفسير لما تقدم عليه اختلافاتهم عنّا «نحن». كل عصر وكل مجتمع يعيد خلق «آخرين» خاصّين به. وهوية الذات أو الآخر، وهي البعيدة عن أن تكون شيئاً ساكناً، هي سيرورة تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية عالية الاشتغال، تجري على هيئة نزاع يتضمن الأفراد والمؤسسات في كل المجتمعات، والنقاشات التي تدور اليوم حول الحالة الفرنسية Frenchness أو الحالة الإنجليزية Englishness في فرنسا وبريطانيا على التوالي، أو حول الإسلام في بلدان مثل مصر والباكستان، هي جزء من السيرورة التأويلية ذاتها التي تنطوي على هويات لمختلف «الآخرين»، سواء أكانوا دخلاء، أو لاجئين، مرتدّين أو كَفَرة. ويتوجب أن يكون واضحاً في جميع الحالات أن هذه السيرورات ليست تمارين ذهنية بل تنازعات اجتماعية عاجلة تنطوي على مسائل سياسية ملموسة من نوع قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وتكوين العقيدة المتشددة، وشرعنة العنف و/ أو العصيان، وشخصية أو مضمون التربية، وإدارة السياسة الخارجية، والتي تتصل غالباً بتعيين الأعداء الرسميين. وإنشاء الهوية هو، باختصار، محكوم بموقف امتلاك أو فقدان السلطة في كل مجتمع وقد يكون أي شيء آخر باستثناء اللغة الأكاديمية.

وما يجعل جميع هذه الوقائع السائلة والفريدة في ثرائها صعبة على القبول هو أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة، والقائلة بأن الهوية الإنسانية ليست غير طبيعية وغير ثابتة فحسب، بل هي منشأة وأحياناً مُبتكرة تماماً. وإن جزءاً من مقاومة ومعاداة كتب من نوع «الاستشراق»، أو من بعده ابتكار التراث The Invention of Tradition وأثينا السوداء Black Athena (*)، ينبع من حقيقة أنها تبدو وكأنها تنسف اليقين الساذج ببعض الإيجابية والتاريخانية Historicity الثابتة لثقافة ما، أو لذات أو هوية وطنية، وأن تكون قد أتيحت (ولا تزال) فرصة قراءة «الاستشراق» كدفاع عن الإسلام مسألة نابعة من قمع نصف محاججتي، حيث أقول (كما فعلت في كتابي اللاحق تغطية الإسلام) إن المجموعة البدائية التي ننتمي إليها بالولادة هي ذاتها غير محصّنة ضد التنازع التأويلي، وإن ما يظهر في الغرب كانبثاق، أو عودة أو بعث للإسلام، هو في الواقع صراع تشهده المجتمعات الإسلامية حول ماهية الإسلام. ما من فرد، أو سلطة، أو مؤسسة تمتلك سيطرة كليّة على ذلك التعريف، وعلى ذلك التنازع بطبيعة الحال، وخطأ الأصولية الإبستمولوجي يكمن في أنها ترى في «الأصول» مقولات لاتاريخية Ahis-torical، غير خاضعة - وبالتالي هي



خارج. التمحيص النقدي من جانب المؤمنين الحقيقيين، الذين يتوجب عليهم قبولها على سبيل الإيمان فحسب. وفي أعين المنضوين تحت راية طبعة تمّ بعثها وإحياؤها من الإسلام المبكر، يعدّ المستشرقون (على قدم المساواة مع سلمان رشدي) مصدر خطر لأنهم يعبثون بتلك الطبعة، ويلقون عليها ظلال الشك، ويبيّنون أنها خادعة وغير مقدسة، وفي نظرهم كانت فضائل كتابي هي، بالتالي، توضيح أخطار المستشرقين الخبيثة، وإنقاذ الإسلام من براثنهم.

ويصعب أن أرى أنني انتدبت نفسي للقيام بذلك، ولكن هذه النظرة قائمة لسببين. السبب الأول أن أحداً لايجد [illegible] في العيش بغير شكوى وفزع من الأطروحة القائلة بأن الواقع الإنساني يُبنى ويُفكّك على نحو متواصل، وإن شيئاً شبيهاً بالماهية الثابتة يظل على الدوام عرضة للخطر. والمشاعر الوطنية، والنزعة القومية المصابة برهاب الأجانب، والشوفينية البغيضة بكل ما في الكلمة من معنى، هي جميعها استجابات شائعة أمام ذلك الفزع. وجميعنا محتاجون إلى قاعدة ما نقف عليها، ولكن السؤال هو: كم هي ثابتة وقصوى هذه الصياغة التي نختارها لتلك القاعدة؟ وموقفي بالنسبة إلى إسلام وشرق جوهريين هو أن هاتين الصورتين ليستا أكثر من صورتين، وهكذا ترانا جماعات المسلمين المؤمنين، مثل جماعات المستشرقين (والتوافق في الاستجابة بالغ الدلالة هنا). وإنني، بصدد ما أسمّيه الاستشراق، لا أقف ضده لأنه دراسة أثرية عتيقة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية، بل لأنه - كنظام في الفكر - يقارب واقعاً إنسانياً متغاير الخواص وديناميكياً ومركّباً من منطلق ماهوي وبصورة غير نقدية. ذلك يوحي بوجود واقع شرقي دائم، وجوهر غربي مقابل، ولكنه أقلّ ديمومة، يراقب الشرق من بعيد ومن علٍ إذا جاز القول. هذا التضاد الزائف يخفي التغيير التاريخي. والأكثر أهمية في اعتقادي هو أنه يخفي مصالح المستشرق. ورغم المحاولات الهادفة إلى إقامة تمييزات حقّة بين الاستشراق كجهد بحثي وعلمي بريء والاستشراق كحالة تواطؤ مع الإمبراطورية، فإن تلك المصالح لايمكن أن تنسلخ من جانب واحد عن السياق الإمبريالي العام الذي يبدأ طوره الكوني الحديث مع غزو نابليون لمصر سنة ١٧٩٨.

وإنني أفكر بالتباين الصارخ بين الفريق الأقوى والفريق الأضعف، والذي يتضح منذ بدء مواجهات أوروبا الحديثة مع ما أسمته بـ «الشرق». إن الرصانة الدراسية وفخامة الصياغة في كتاب نابليون «وصف مصر» Déscription de l'Egypte، بمجلداته الضخمة المثقلة التي تشهد على جهود منهجية لفيلق كامل من العلماء Savants الذين يساندهم جيش حديث وفتح استعماري، تقزّم الشهادة الفردية لأناس من أمثال عبدالرحمن الجبرتي الذي يصف في ثلاثة مجلدات الغزو الفرنسي من وجهة نظر الفريق المتعرّض للغزو. وقد يقول قائل إن «وصف مصر» مجرّد عرض علمي، وبالتالي موضوعي، لمصر في مطلع القرن التاسع عشر. ولكن حضور الجبرتي (الذي جهله وتجاهله نابليون) يوحي بشيء آخر. عرض نابليون «موضوعي» من وجهة نظر فريق جبّار يحاول إبقاء مصر في المدار الإمبريالي الفرنسي، أما الثاني فهو عرض من وجهة نظر الفريق الذي دفع الثمن وتمّ أسره وقهره.

بمعنى آخر، بدل أن يظلا وثائق جامدة تشهد على غرب وشرق في حالة تضاد أزلية، فإن «وصف مصر» و«وقائع» الجبرتي يشكلان معاً تجربة تاريخية انبثقت عنها تجارب أخرى ووجدت قبلها تجارب أخرى ودراسة الديناميات التاريخية لهذه المجموعة من التجارب أكثر إلحاحاً من الانزلاق إلى تنميطات ثابتة مثل «النزاع بين الشرق والغرب». ذلك واحد من الأسباب في أن كتاب «الاستشراق» قُرئ خطأً كعمل ينطوي على عداء مستتر للغرب. وبالاستناد إلى هبّة ارتجاعية مقصودة ولامبرر لها، تقوم هذه القراءة (مثل جميع القراءات المستندة إلى تعارض ثنائي ثابت بالافتراض) بترقية صورة الإسلام البريء والمظلوم.

السبب الثاني وراء صعوبة قبول النزعة المناهضة للماهوية في محاججتي هو السبب سياسي وأيديولوجي ملحّ. وكيف كان لي أن أعرف أن إيران، بعد سنة فقط من صدور الكتاب، ستتحول



إلى موقع لثورة إسلامية بعيدة المدى وعلى نحو غير عادى البتة؟ أو أن المعركة بين إسرائيل والفلسطينيين ستبلغ تلك المدية الوحشية مع بدء الانتفاضة عام ١٩٨٧؟ إن نهاية الحرب الباردة لم تخمد، كما أنها لم تنه، النزاع الذي لا فرج له نهائياً بين الشرق والغرب كما مثّلوه كصراع بين العرب والإسلام من جهة، والغرب المسيحي من جهة أخرى، ولقد تطورت نزالات أحدث عهداً، ولكنها لم تكن أقل حدة، حين قام الاتحاد السوفييتي بغزو أفغانستان، وحين ووجهت حالات الأمر الواقع في الثمانينيات والتسعينيات بتحديات الجماعات الإسلامية في بلدان متنوعة مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وما اقترن بها من مختلف الاستجابات الأمريكية والأوروبية - بدءاً بإنشاء الأفواج الإسلامية لمحاربة الروس في أفغانستان انطلاقاً من قواعد في الباكستان، مروراً بحرب الخليج واستمرار الدعم لإسرائيل، وانتهاءً بانبثاق «الإسلام» كموضوع لصحافة وأبحاث قلقة مضطربة، يندر أن تكون أمينة أو حسنة الاطلاع. ذلك كله ألهب الإحساس بالعسف والاضطهاد عند شعوب أجبرت على أن تعلن، كل يوم تقريباً، انتماءها إما إلى الغرب أو إلى الشرق. ويبدو أنه ما من أحد معصوم عن التضاد بين «نحن» و«هم»، وأسفر ذلك عن نتائج لم تكن محمودة في سياق توطيد هوية مسلّحة ممسكة ومتجمدة.

وفي مثل هذا السياق العاصف كان قدر كتاب «الاستشراق» محظوظاً وعاثر الحظ في آن معاً. فبالنسبة إلى الذين يحسون وطأة التحدي الغربي بقلق وعناد في العالم العربي والإسلامي، تمثّل مغزى الكتاب في أنه الأول الذي يعطي رداً مضاداً جدياً على غرب رفض على الدوام الإصغاء إلى الشرقي، ولم يغفر للشرقي أنه بقي شرقياً. وأتذكر أن مراجعة عربية مبكرة للكتاب أشارت إلى المؤلف كبطل من أبطال العروبة، ومدافع عن المقهورين والمظلومين، نذر نفسه لنزع أعظم السلطات الغربية في مواجهة مفتوحة ملحمية ورومانتيكية. تلك، بطبيعة الحال، كانت صورة مفرطة في المبالغة ولكنها كانت تنقل بعض المعنى الفعلي لعداء مفهوم ضد الغرب يحمله العرب، كما كانت تنقل استجابة يشعر عديد من المثقفين العرب أنها مناسبة لواقع الحال.

ولست أنكر أنني، أثناء تأليف الكتاب، كنت على وعي بالحقيقة الذاتية التي ألمح إليها ماركس في الجملة القصيرة التي اقتبستها في صدر كتابي **(لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ويتوجب تمثيلهم)**، وأن المرء إذ يشعر بتجريده من فرصة النطق عن نفسه فإنه سيحاول بذل أقصى الجهد لاسترداد تلك الفرصة. فمن الصحيح تماماً أن التابع Subaltern يستطيع الكلام عن نفسه، كما يشهد على ذلك، بجلاء بليغ، تاريخ حركات التحرر في القرن العشرين. ولكنني لم أشعر أن ما أقوم به هو إدامة العداء بين كتلتين أحاديتين متنافستين سياسياً وثقافياً، أنا الذي كنت أصف إنشاءهما وأحاول اختزال تأثيراته الرهيبة. على العكس من ذلك، وكما قلت من قبل، فإن تضاد الشرق والغرب كان مضللاً وغير محمود في آن معاً، وكلما قللنا من التشديد عليه كمسألة لا تصف أكثر من تاريخ فاتن من التأويلات والمصالح المتنازعة، كلما كان الحال أفضل. ويسعدني أن أسجل أن العديد من القراء، في إنجلترا وأمريكا، والمقيمين في الدول الناطقة بالإنجليزية في أفريقيا وآسيا وأستراليا والكاريبي، رأوا أن الكتاب يشدد على وقائع ما سيسمى بعدئذ بالتعددية الثقافية Multi-culturalism أكثر مما يشدد على النزعة القومية الرهابية والعدوانية والمتمحورة حول العرق.

ومع ذلك، اعتُبر «الاستشراق» أقرب إلى الشاهد على وضعية التابع. وضعية معذّبي الأرض، إذ يعمدون الإفصاح عن أنفسهم، أكثر من كونه تحليلاً نقدياً تعددي الثقافات للسلطة في استخدامها المعرفة بغرض توطيد مواقعها. وأن أكون مؤلف «الاستشراق» على أنني أقوم بدور مُسند إليّ: دور الوعي الممثّل لذات حول ما تمّ قمعه وتشويهه سابقاً في النصوص الثقافية لخطاب جرى تحضيره تاريخياً بحيث يقرأه أبناء الغرب لا أبناء الشرق. هذه نقطة مهمة، وهي تضاف إلى حسّ الهويات الثابتة المتصارعة على طول خط القسام يمتحنه كتابي بصورة محددة تماماً، ولكنه - المفارقة - يفترضه مسبقاً ويعتمد عليه. ما من واحد من المستشرقين الذين أكتب عنهم بدا وكأنه قصد الشرقي كقارئ له. وخطاب



الاستشراق، مثل تماسكه الداخلي وإجراءاته الصارمة، أريد لها جميعاً أن تتوجه إلى قرّاء ومستهلكين في الغرب المتروبوليتاني. وهذا يسري أيضاً على أفراد أكنّ لهم إعجاباً صادقاً مثل إدوارد لين Lane وجوستاف فلوبير اللذين سحرتهما مصر، ويسري على إداريين استعماريين متعجرفين من أمثال اللورد كرومر، وعلماء لامعين مثل إرنست رينان، وأرستقراطيين بارونيين من طراز آرثر بلفور، وجميعهم تلطفوا مع، وكرهوا، من حكموا أو درسوا من الشرقيين. ولا أكتم إحساسي ببعض المتعة وأنا أصغي، دونما دعوة، إلى مختلف تصريحاتهم ومجادلاتهم المشتركة كرهط من المستشرقين، وببعض إشفاق من متعة إعلان نتائج أبحاثي على ملأ من الأوروبيين وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا ريب في أنني تمكنت من ذلك بسبب كوني ذلك الفرد الذي عبر خط الانقسام الإمبريالي الشرقي - الغربي، ودخل حياة الغرب، واحتفظ ببعض الرابطة العضوية مع البقعة التي تحدّر منها أصلاً. ولكني أود القول من جديد إن هذا الأمر كان يتصل بإجراء العبور أكثر مما يتصل بإجراء الحفاظ على الحواجز، وأعتقد أن «الاستشراق» يبيّن ذلك، خصوصاً في الأقسام التي أشير فيها إلى الدراسة الإنسيّة Humanistic في بحثها عن تجاوز التقييدات الإكراهية المفروضة على الفكر وصولاً إلى نمط من التعلم غير مهيمن وغير ماهوي.

هذه الاعتبارات كانت في الواقع تضيف المزيد من الضغوط على الكتاب بحيث يمثل نوعاً من سفْر للجراح وسجلّ للعذابات التي ساد الشعور بأن تلاوتها استحقاق حان أجل ردّه إلى الغرب. ولكني أبدي الأسف إزاء هذا التشخيص البالغ البساطة لكتاب يقوم على تمييز وتفريق صارمين في كل ما يقوله عن مختلف الشعوب، ومختلف الأحقاب، ومختلف أساليب الاستشراق، وهذا أن يكون لتواضع الكاتب مكان. إن جميع تحليلاتي تنوّع الصورة، وتزيد من الفوارق والتمييزات، وتفصل المؤلفين والأحقاب بعضهم وبعضها عن البعض الآخر، رغم انتمائهم جميعًا إلى الاستشراق. وأن تقرأ تحليلاتي لكل من شاتوبريان وفلوبير، أو بيرتون Burton ولين، بالتشديد ذاته تماماً، واستخلاص الرسالة الاختزالية ذاتها من الصيغة البائسة «هجوم على الحضارة الغربية»، أمر أراه تبسيطياً وخاطئاً في الآن ذاته. ولكني أيضاً أرى كل الصحة في قراءة السلطات الاستشراقية الراهنة، من نوع برنارد لويس وحاجته الأقرب إلى الكوميديا، كشهود معادين تحركهم بواعث سياسية لاتفلح في إخفائها تصاميمهم المختلقة واستعراضهم غير المقنع للعلم بالأشياء.

وها نحن نعود، بالتالي، إلى السياق السياسي والتاريخي للكتاب، الأمر الذي لا أزعم أنه غير مرتبط بمحتويات الكتاب. ومن التعبيرات التي تناولت هذه الوضعية ثمة واحدة سخيّة في نظرتها الثاقبة وبالغة الذكاء في التحليل، وردت ضمن مراجعة للكتاب نشرها باسم مسلّم في مجلة MERIP عام ١٩٧٩. إنه يبدأ بمقارنة كتابي مع حالة أبكر من كشف أستار الاستشراق كتبها عالم لبناني يدعى ميشيل رستم عام ١٨٩٥ تحت عنوان «كتاب الغريب في الغرب»، لكنه يمضي ليقول إن الفارق الرئيسي بيننا هو أن كتابي يدور حول الفقد Loss بعكس كتاب رستم. يقول مسلّم: «يكتب رستم كرجل حرّ ينتسب إلى مجتمع حرّ: إنه سوري، عربي اللسان، مواطن في دولة عثمانية ولكنها مستقلة». ثم يضيف مسلّم:

«... ولكن على العكس من ميشيل رستم، لايملك إدوارد سعيد هوية ذات قبول عام، إذ إن شعبه بالذات موضع نزاع. ومن المحتمل أن إدوارد سعيد وأبناء جيله يشعرون أنهم لايقفون على شيء أكثر صلابة من بقايا المجتمع المدمّر في سوريا الخاصة بميشيل رستم، وعلى الذاكرة. الآخرون في آسيا وأفريقيا أحرزوا النجاح في عصر التحرر الوطني هذا، أما هنا، وللتضاد المؤلم، فقد نشأت مقاومة يائسة ضد أرجحيات طاغية وحظيت حتى الآن بالفشل ومؤلف هذا الكتاب ليس أيّ «عربي»، وإنما واحد بخلفية وتجربة خاصتين».

ومسلّم على صواب حين يلاحظ أنه ما كان لجزائري أن يؤلف النوع ذاته من كتاب عامّ التشاؤم خصوصاً كتابي أنا الذي لايقارب إلا القليل من تاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال أفريقيا،



والجزائر على نحو خاص. وهكذا، في الوقت الذي أستطيع فيه قبول الصورة الإجمالية القائلة بأن «الاستشراق» كُتب انطلاقاً من تاريخ جدّ ملموس قوامه الفقد الشخصي والتفكك الوطني (وأشير هنا إلى حقيقة أن «الاستشراق» صدر بعد سنوات قليلة من تعليق جولدا مائير، السيئ الصيت والاستشراقي في العمق، حول عدم وجود شعب فلسطيني) فإنني أيضاً أود القول بأنني لم أكن راغباً في اقتراح برنامج سياسي لهوية مستعادة ولنزعة قومية منبعثة وحسب، سواء في «الاستشراق» أم في الكتابين اللذين أعقباه: «مسألة فلسطين» (١٩٨٠)، و«تغطية الإسلام» (١٩٨١). وبطبيعة الحال توفرت في الكتابين الأخيرين محاولة لاستدراك ما كان ناقصاً في «الاستشراق»، وأقصد معنى ما يمكن أن تكون عليه الصورة البديلة لأجزاء من الشرق مثل فلسطين والإسلام على التوالي، ومن وجهة نظر شخصية.

ولكني اتخذت، في جميع أعمالي، موقفاً نقدياً جوهرياً من النزعة القومية الظافرة المتعالية واللانقدية. وصورة الإسلام كما مثّلتها لم تكن تلك الخاصة بخطاب قاطع أو عقائدية دوجمائية، بل ارتكزت بدل ذلك على فكرة أن جماعات التأويل توجد داخل وخارج العالم الإسلامي، وتتصل ببعضها في حوار بين متكافئين. ونظرتي إلى فلسطين، كما صغتها أصلاً في كتاب «مسألة فلسطين» تظل هي ذاتها اليوم: لقد عبّرت عن جميع أنواع التحفظات على نزعة أبناء البلد Nativism اللامبالية وعلى النزعة العسكرية الكفاحية ضمن الإجماع الوطني، واقترحت كبديل عن النزعتين إلقاء نظرة نقدية على البيئة العربية، والتاريخ الفلسطيني، والحقائق الإسرائيلية، مع الاستنتاج الصريح بأن التسوية التفاوضية بين جماعتي المعاناة، أي العرب واليهود، هي وحدها الكفيلة بتأمين وقفة في حرب لاتنتهي. وأشير بالمناسبة إلى أن كتابي عن فلسطين لم يترجم حتى الآن إلى اللغة العربية، وذلك رغم أن «ميفراس» Mifras، وهي دار نشر إسرائيلية صغيرة، ترجمته إلى عبرية بديعة في مطلع الثمانينيات. وما من ناشر عربي أبدى الاهتمام بالكتاب إلاّ وتمنّى عليّ أن أحذف أو أبدّل تلك الأقسام المنطوية على نقد صريح لهذا أو ذاك من الأنظمة العربية (بما في ذلك منظمة التحرير الفلسطينية)، وهو الطلب الذي رفضت دائماً الانصياع له.

ويؤسفني القول، وبالتالي، إن الاستقبال العربي لـ «الاستشراق»، رغم الترجمة المرموقة التي قام بها كمال أبو ديب تابع إغفال ذلك الجانب بالتحديد من الكتاب: أي ذاك الذي يقلّل من الحميّة القومية التي استمدّها البعض من نقدي للاستشراق، والذي قرنْته ببواعث الهيمنة والسيطرة المتوفرة في الإمبريالية أيضاً. وكانت ترجمة أبو ديب الجاهدة قد سعت إلى إنجاز رئيسي هو التفادي التام للتعابير الغربية المعرّبة، وذهب المترجم إلى البلاغة الكلاسيكية للتراث العربي في حالة الكلمات الفنّية من نوع «خطاب» Discourse، و«صورة زائفة» Simulacrum و«مثال نسَقي» Par-Adigm، و«مدوّنة ترميزية» Code/(...). وكانت فكرته أن يضع عملي داخل تراث تامّ التشكيل، كمن يتوجّه إلى تراث آخر من منظور الملاءمة والتكافؤ الثقافيين. هذا السبيل، كما رأى، يتيح تبيان التالي: كما أنه بمقدور المرء أن يطوّر تحليلاً معرفياً من داخل التراث الغربي، كذلك بمقدوره أن يقوم بالشيء ذاته من داخل العربية.

غير أن حسّ المواجهة المشحونة بين عالم عربي يتحدّد على نحو عاطفي غالباً وآخر غربي أكثر تمرّساً في العاطفة، آل في نهاية المطاف إلى طمس وتقريع وإزاحة حقيقة أن «الاستشراق» صُمّم لكي يكون دراسة في التطبيق النقدي، وليس تأكيداً لهويّات متحاربة ومتناحرة بصفة ميئوس منها. فوق ذلك فإن ما وصفته في الصفحات الأخيرة من الكتاب حول نظام خطابي جبّار أول يسعى إلى إدامة الهيمنة على آخر، كان واقعة تهدف إلى أن تكون الصلْبة الأولى في نقاش قد يحرّك القراء والنقاد العرب للانخراط في نقاش نظام الاستشراق على نحوأكثر تصميماً. وبدل ذلك، حدث أنني إمّا انتُقدت بقسوة لأنني لم أصرف انتباهاً كافياً إلى ماركس (وكانت المقاطع التي وردت في كتابي حول استشراق ماركس نفسه هي التي حظيت أكثر من سواها باهتمام منتقديّ الدوجمائيين في العالم العربي والهند على سبيل المثال)، والذي قيل إن نظامه الفكري تسامى على



ملاحظاته الجليّة الإجحاف، أو أنني انتُقدت من قبل الآخرين لأنني لم أثمّن الإنجازات العظيمة للاستشراق، والغرب، وسوى ذلك. وكما هو حال المدافعات عن الإسلام، كذلك فإن النكوص إلى ماركس أو «الغرب» كنظام متماسك كلي كان في نظري، حالة لجوءاً إلى استخدام عقيدة جامدة أولى للإطاحة بعقيدة جامدة أخرى.

والفارق بين الاستجابات العربية على الاستشراق وسواها من استجابات هو، كما أعتقد، مؤشر على عقود الفقد والإحباط وغياب الديمقراطية، وكيفية تأثيرها في الحياة الفكرية والثقافية في المنطقة العربية. لقد رأيت وقصدت أن يكون كتابي جزءاً من تيار فكري سابق الوجود، هدفه تحرير المثقفين من أغلال أنظمة من نوع الاستشراق. كذلك أردت أن يستفيد القراء مما قمت به لعلهم ينتجون دراسات جديدة خاصة بهم، تكون كفيلة بإنارة التجربة التاريخية للعرب والآخرين وفق طراز كريم وممكن. لقد حدث ذلك، دون ريب، في أوروبا، والولايات المتحدة، وأستراليا، وشبه القارة الهندية، والكاريبي، وأيرلندا، وأمريكا اللاتينية، وأجزاء من أفريقيا. وإنني بالغ السعادة والرضى لأن «الاستشراق» قد شكل، في الغالب، فارقاً في الدراسات النشطة للخطابات الأفريقية والهندية، وفي تحليلات تاريخ التابع Subaltern History وفي إعادة تجسيد ما هو ما بعد ـ كولونيالي Post-Colonial في الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية وتاريخ الفن والنقد الأدبي والعلوم الموسيقية، فضلاً عن التطورات الجديدة الهائلة في الخطاب النسوي وخطاب الأقليات. وفي حدود ما أعلم، لم يكن هذا هو الحال في العالم العربي لأن كتباً من نوع كتابي تفسر كإيماءات دفاعية مع أو ضد «الغرب»، أقل مما تفسر بمعنى فائدتها الإنتاجية وذلك يعود جزئياً إلى أن عملي يعد، بحق، أوروبي التمركز في نصوصه وجزئياً إلى أن معركة البقاء الثقافي تستحوذ على كل انتباه كما يقول مسلم.

ولكن في وسط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين، ممن يتصفون بلون صارم حاسم وعنيد، تعرّض «الاستشراق» ـ ومعه جميع أعمالي الأخرى في الواقع ـ إلى هجمات رافضة بسبب إنسيّته Humanism «المدرسية»، وثغراته النظرية، ومعالجته غير الكافية، وربما العاطفية، للتوسط Agency المطروح. وإنني سعيد بهذا التوصيف لكتابي! «الاستشراق» كتاب متحزّب، وليس ماكينة نظرية. وما من أحد بيّن على نحو مقنع أن الجهد الفردي، وعند مستوى معمّق لا ينفع معه أي تلقين، لا يكون في الآن ذاته ناشزاً وأصيلاً بالمعنى الذي قال به جيرارد مانلي هوبكنز. وهذا بصرف النظر عن وجود أنظمة فكرية، وخطابات، وحالات هيمنة (ورغم أن أياً منها ليس متماسكاً وثابتاً أو لا مناص منه). والاهتمام الذي شكّل في الاستشراق كظاهرة ثقافية (مثله مثل الثقافة الإمبريالية التي أتحدث عنها في الثقافة والإمبريالية، ١٩٩٣) ينبثق من طابعه المتغاير وغير القابل للتكهن المسبق، وكلاهما سمتان تعطيان لكتّاب مثل ماسينيون وبرتن قوّتهم المفاجئة، وربما جاذبيتهم أيضاً. وما حاولت أن أحتفظ به في ما حلّلته من الاستشراق كان مزيجه بين الانسجام واللاانسجام، وكان تكلّمه إذا جاز القول، والذي لا يستطيع المرء تناوله إلا إذا احتفظ لنفسه ككاتب وناقد بالحق في شيء من القوّة العاطفية، والحق في التأثر الوجداني، والشعور بالغضب، والدهشة، وحتى البهجة. ذلك هو السبب الذي يجعلني أعرب عن التقدير للنزعة ما بعد ـ البنيوية الأكثر حركية عند جايان باركاش Parkash في جداله مع روزالينه أوهانلن وداڤيد واشبروك (٣). وبالمعيار ذاته فإن أعمال هومي بابا Bhabha، وجاياتري سبيفاك Spivak، وأشيش ناندي Nandy، المعلّقة على العلاقات الثاقبة، المتوتّرة أحياناً، والتي استولدها الاستعمار، لا يمكن إنكارها لأنها تسهم في فهمنا للقطاع الإنسيّة التي تصيبها أنظمة مثل الاستشراق.

ودعوني أختم هذا العرض للتحويرات النقدية التي تعرّض لها كتاب «الاستشراق» بإشارة إلى مجموعة كانت، وليس على نحو غير متوقع، الأكثر نشاطاً وصخباً في الرد على الكتاب، وأعني المستشرقين أنفسهم. هؤلاء لم يكونوا الجمهور الرئيسي الذي أردت التوجّه إليه، إذا كان في ذهني أن



ألقى بعض الضوء على ممارساتهم بحيث يشعر إنسيّون آخرون ذوو عرقيات وسلالة حقل محدد بعينه. إن كلمة «الاستشراق» ذاتها ظلت، ولأمد طويل، حكراً على اختصاص مهني في حين أن ما حاولت تبيانه كان تطبيق الاختصاص ووجوده في الثقافة العامة، وفي الأدب، والأيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية والسياسية على حد سواء. وإطلاق صفة الشرقي على امرئ ما، كما فعل المستشرقون، لم تكن ممارسة مقتصرة على تمييز ذلك الشخص كصاحب لغة وجغرافيا وتاريخ هي مادة أطروحات البحث المتعلمة والتعليمية، بل كانت في الغالب تتضمن تعبيراً انتقاصياً يدلل على فئة أدنى من البشر. ذلك لايعني إنكار أن فنانين، من أمثال نيرفال وسيجالان، قرنوا كلمة «شرق» بالإكزوتيكية والبهاء والغموض والوعد، وعلى نحو رائع وموهوب. لكن الشرق كان أيضاً، تعميماً تاريخياً جارفاً. إذ بالإضافة إلى كلمات مثل «شرق» و«شرقي» و«استشراق»، باتت كلمة «مستشرق» تمثل المختص العلمي والأكاديمي ذا الإطلاع الواسع على لغات وتواريخ الشرق. ولقد كتب إليّ المرحوم ألبير حوراني في آذار/ مارس ١٩٩٢ (قبل أشهر قليلة من وفاته المبكرة والمحزنة) قائلا إن قوّة حجّتي، التي لايستطيع أن يلومني عليها، تركت الأثر المؤسف التالي: لقد بات من المستحيل تقريباً استخدام تعبير «الاستشراق» بمعنى محايد، بحيث بات تعبيراً قدحياً في المقام الأول. ولقد ختم بقول إنه يفضّل الحفاظ على الكلمة لاستخدامها في وصف «نشاط علمي بحقل محدود» مثل بعض الشيء ولكنه وارد.

وفي مراجعته الموازية إجمالا لكتاب «الاستشراق»، والتي نشرها في عام ١٩٧٩، صاغ حوراني أحد احتجاجاته عن طريق الإيحاء بأنني، وإذ أفرد المبالغات والعنصرية والعداء في معظم الكتابات الاستشراقية، كنت قد أغفلت ذكر عديد من الإنجازات العلمية والإنسانية. والأسماء التي ساقها تضمنت مارشال هودجسن، وكلود كاهن، وأندريه ريمون (بالإضافة إلى الأسماء الألمانية التي ترد بحكم الواجب) ممن يجب الاعتراف بإسهاماتهم الحقيقية في المعرفة الإنسانية. بيد أن ذلك لايتعارض مع ما أقوله في «الاستشراق»، مع فارق أنني ألحّ على أن خطاب الاستشراق تسنده بنية من المواقف التي لايمكن استبعادها أو غض النظر عنها. وإنني لا ألمّح أبداً بأن الاستشراق شرير، أو زائف، أو هو ذاته دائماً وعند أي وكل مستشرق. ولكني أقول إن جهاز تجمّع المستشرقين له تاريخ نوعي في التواطؤ مع السلطة الإمبريالية، الأمر الذي سيكون من قبيل التفاؤل المفرط أن تعتبره غير وارد.

وإذ أتعاطف مع رجاء حوراني فإنني في الآن ذاته أحمل الشكوك الجدية حول ما إذا كانت فكرة الاستشراق، في الفهم الصحيح لها، قابلة للانسلاخ ذات يوم عن شروطها الأكثر تعقيداً لاتبدو حميدة على الدوام. وأفترض أن المرء يستطيع أن يتخيّل، في الحدود الدنيا، أن اختصاصياً في المخطوطات العثمانية أو الفاطمية يمكن أن يكون مستشرقاً بالمعنى الذي يرمي إليه حوراني. ولكننا نظل مطالبين بطرح السؤال: أين؟ كيف؟ وما هي المؤسسات والوكالات الداعمة لهذه الدراسات، اليوم تحديداً؟ وعديد ممن كتبوا بعد ظهور كتابي، طرحوا الأسئلة ذاتها تماما حول العلماء والباحثين الأكثر عمقاً، واستخلصوا نتائج صاعقة في بعض الأحيان.

ومع ذلك توجد محاولة دائبة لرفع حجة فحواها أن نقد الاستشراق (وما قمت به على وجه التحديد) لامعنى له، كما أنه يشكل انتهاكاً لفكرة البحث العلمي المجرّد من الأهواء. إنها حجة برنارد لويس، الذي خصصت له بعض الصفحات النقدية في كتابي. وبعد خمس عشرة سنة على صدور «الاستشراق» أصدر لويس سلسلة مقالات، جمع بعضها في كتاب بعنوان «الإسلام والغرب» يدور واحد من أقسامه الرئيسية حول الهجوم عليّ، مصحوباً بفصول ومقالات أخرى تستلهم مجموعة من الصيغ المهلهلة والاستشراقية بصورة لاتخطئها عين: المسلمون في حالة استثارة ضد الحداثة، والإسلام لم يميّز قط بين الدولة والكنيسة، وما إلى ذلك من صيغ تطرح جميعها بمستوى بالغ من التعميم ولاتكاد تذكر الفوارق بين المسلمين الأفراد، وبين المجتمعات الإسلامية، وبين التراثات والأحقاب الإسلامية. ولأن لويس عيّن نفسه



ناطقًا، بمعنى ما، باسم جهاز تجمُّع المستشرقين الذى تركّز نقدى أساسًا، فمن المجدى تكريس بعض الوقت الإضافى لتهجيه. وإن أفكاره للأسف، مقبولة ورائجة فى أوساط معارفيه ومقلّديه الصغار الذين تبدو مهمّتهم وكأنها مقتصرة على استنفار المستهلك الغربى ضد التهديد القادم من عالم إسلامى مستثار، وعنيف، ولاديمقراطى بالفطرة».

وإطناب لويس نادرًا ما يخفى الدعائم الأيديولوجية لموقفه وقدرته الفائقة على فهم أى شيء تقريبًا بوجهة خاطئة وهذه بطبيعة الحال، خصال مألوفة لدى نسل المستشرقين، الذين توفّر بينهم من امتلك شجاعة أن يكون نزيهًا فى التسويد النشط لصفحة الشعوب الإسلامية وسواها من شعوب غير أوروبية. ليس هذا هو حال لويس. إنه يبدأ من تشويه الحقيقة، وإقامة تناظرات زائفة، ثم الغمز من قناة هذا أو ذاك، وهى الطرائق التى يضيف إليها ذلك المظهر الخادع من السلطة الهادئة التى يفترض أنها الطريقة اللائقة بكلام الباحث العالم. خذ كمثال نموذجى التناظر الذى يقيمه بين نقدى للإستشراق وبين هجوم مفترض على دراسات العصور الكلاسيكية القديمة وهو الأمر الذى يعتبره ممارسة حمقاء. الشق الأخير سيكون صحيحًا بطبيعة الحال، لولا أن الاستشراق والهيللينية Hellenism لايتقابلان ـ وعلى نحو جذرى ـ أية مقارنة. فالأول محاولة لوصف منطقة بأسرها من العالم كملحق ملازم للفتح الإستعمارى لتلك المنطقة، أما الثانية فلاتدور إطلاقًا حول الفتح الاستعمارى المباشر لليونان فى القرنين التاسع عشر والعشرين. أضف إلى ذلك أن الاستشراق يعبِّر عن كره غريزى للإسلام، والهيللينية تعبِّر عن التعاطف مع اليونان.

حقيقة إضافية أخرى هى أن النزعة السياسية الراهنة، بحصادها الوافر من التنميطات المسبقة العنصرية والمعادية للعربى والمسلم (وليس الهجمات على اليونان) تسمح للويس أن يعرب عن تأكيدات سياسية لا تاريخية ومتعمّدة فى شكل محاججة بحثية علمية، وهى الممارسة الملازمة تمامًا بالجوانب الأقل مصداقية فى الاستشراق الاستعمارى من الطراز العتيق(٢). عمل لويس هو، بالتالى، جزء من البيئة السياسية أكثر من البيئة الفكرية الصرفة.

إن تلميحه إلى أن فرع الاستشراق الذى يتناول الإسلام والعرب هو نظام تعليمى عليم ويمكن، بالتالى، إضافته ووضعه فى الخانة نفسها مع الفيلولوجيا الكلاسيكية أمر مناف للعقل، وهو مشابه لمقارنة واحد من عديد من المستعربين والمستشرقين الإسرائيليين الذين عملوا لصالح سلطات الاحتلال فى الضفة الغربية وغزّة بعلماء باحثين من أمثال ويلاموفيتز Wilamowitz أو مومسن Momsen. فمن جهة أولى يتمنّى لويس اختزال الاستشراق الإسلامى إلى مصاف دائرة بريئة ومتحمسة للبحث العلمى، وهو من جهة ثانية يتمنّى التظاهر بأن الاستشراق أكثر تعقيدًا وتنوّعًا وتقنيّة من أن يوجد فى إطار شكل يتيح لأى آدمى غير مستشرق (من أمثالى وعديدٍ سواى) أن ينتقده. وتكتيك لويس يقوم على قمع قدر كبير من التجربة التاريخية. ولقد قلت إن الاهتمام الأوروبى بالإسلام لم يكن مستمدًا من الفضول بل من الفزع إزاء منافس للمسيحية، توحيدى ومتقدِّم ثقافيًا وعسكريًا. ولقد أظهر مؤرخون عديدون أن أقدم الباحثين الأوروبيين فى شئون الإسلام كانوا من أهل الجدل فى القرون الوسطى، ممن كتبوا لتبديد تهديد الحشود الإسلامية وتهديد الارتداد. وبطريقة أو بأخرى تواصل هذا المزيج من الفزع والعداء حتى يومنا هذا فى الانتباه البحثى المنصبّ على إسلام يُرى منتميًا إلى جزء من العالم (هو الشرق) يوضع فى موقع النقيض ضد أوروبا والغرب على الصعيد التخييلى والجغرافى والتاريخى.

والمشكلات الأكثر أهمية حول الاستشراق الإسلامى أو العربى هى، أولاً، الأشكال التى اتخذتها آثار العصور الوسطى وكيف تواصلت وعلقت فيه بعنادا وهى ثانيًا، مجمل تاريخ وعلم اجتماع الروابط بين ذلك الاستشراق والمجتمعات التى أنتجته. وثمة علاقات عصبوية قوية بين الاستشراق والمخيلة الأدبية فضلاً عن الوعى الإمبراطورى على سبيل المثال. وما يلفت الانتباه بشدّة فى عديد من عهود التاريخ الأوروبى هو، بالتالى، المقايضة النشطة بين ما كتبه الباحثون والاختصاصيون، ثم ما قاله



بمختلف الشعراء والروائيون والساسة والصحافيون عن الإسلام. تضاف إلى ذلك النقطة الحاسمة التي يرفض لويس الإقرار بها، وهي وجود حالة من التوازي الشديد (المفهوم مع ذلك) بين صعود البحث الاستشراقي الحديث وحيازة بريطانيا وفرنسا لامبراطوريات شرقية هائلة.

ورغم أن العلاقة بين التربية الروتينية الكلاسيكية ضمن التربية البريطانية المعاصرة مع توسع الإمبراطورية البريطانية هي علاقة أكثر تعقيداً مما يفترض لويس، فإن التوازي الصارخ بين السلطة والمعرفة في تاريخ الفيلولوجيا الحديث لايوجد على نحو أكثر جلاء من تواجده في الاستشراق. ومعظم المعلومات والمعرفة حول الإسلام والشرق، تلك التي استخدمتها السلطات الاستعمارية لتبرير استعمارها، استُمدت من البحث الاستشراقي. وتظهر دراسة رائعة مدعمّة بوثائق وافرة، بعنوان الاستشراق والمحنة ما بعد الكولونيالية ساهم فيها عديد من الكتّاب وحرّرها كارول بريكنرج Breckenridge وبيتر فاندر فير Vander Veer[٣]، كيف استُخدمت المعرفة الاستشراقية في الإدارة الاستعمارية لجنوب آسيا. والتبادل العالي الانسجام ما يزال متواصلاً بين باحثي المناطق. من أمثال المستشرقين. والدوائر الحكومية للشئون الخارجية. يضاف إلى ذلك أن عديداً من التنميطات الإسلامية والعربية حول العسيّة والبلادة والقدرية والقسوة والانحطاط والفخامة

التي يُعثر عليها عند كتّاب يمتدون من جون بوكان Buchan وحتى ف. س. نايبول Naipaul، ظلت بدورها افتراضات مسبقة تكمن في القرار من حقل الاستشراق الأكاديمي. وعلى النقيض من ذلك، فإن تجارة الكليشيهات في العلاقة بين التخصص الهندي أو الصيني من جهة والثقافة العامة من جهة أخرى لاتبدو في الحال ذاته من الازدهار، رغم ما يلحظه المرء من وشائج واستعارات. كذلك لايوجد كثير من التشابه بين ما يسود في أوساط المختصين بالأبحاث الصينية أو الهندية وبين حقيقة أن عديداً من الباحثين المحترفين المختصين بالإسلام في أوروبا والولايات المتحدة يقضون أعمارهم وهم يدرسون الإسلام ولكنهم يظلون ينظرون إليه كديانة وثقافة أصعب من أن يحبوها، دع جانباً أن يعجبوا بها.

وأن يقال، كما يفعل لويس ومقلدوه، إن جميع هذه الملاحظات هي مجرد ترويج لـ «أسباب رائجة»، لا يغني عن مواجهة الأسئلة التالية: لماذا، على سبيل المثال، ينشط عديد من المختصين الإسلاميين في العمل لصالح حكومات تنهض مخططاتها حول العالم الإسلامي على أسباب الاستغلال الاقتصادي، والهيمنة، أو الاعتداء المباشر؟ ولماذا تواصل تلك الحكومات استشارتهم بصورة روتينية؟ ولماذا يتطوع عديد من الباحثين في الإسلام. من أمثال لويس نفسه. بالشعور أن جزءاً لايتجزأ من واجبهم هو تصعيد الهجمات على الشعوب

العربية والإسلامية المحيقة بحجة أن الثقافة الإسلامية «الكلاسيكية» يمكن مع ذلك أن تكون موضوعاً للاهتمام البحثي غير المنحاز؟ ومشهد المختصين في تاريخ الإسلامي الوسيط وهم يرسلون في بعثات لصالح وزارة الخارجية الأمريكية لكي يشرحوا للسفارات المحلية طبيعة المصالح الأمنية للولايات المتحدة في الخليج لايوحي تلقائياً بأي شيء شبيه بمحبّة هيلاس التي يعزوها لويس إلى الحقل النسيب للفيلولوجيا الكلاسيكية.

ليس من المدهش والحال هذه أن حقل الاستشراق الإسلامي والعربي، المستعد دائماً لإنكار تواطئه مع سلطة الدولة، لم ينتج إلا في عهد قريب للغاية النقد الداخلي للروابط العصبوية التي أشرت إليها قبل قليل، وأن يتاح لشخص مثل لويس إطلاق التصريح المدهش بأن نقد الاستشراق سيكون بلامعنى «وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبي الذي وجهه «الاختصاصيون» إلى عملي تبيّن أنه، مع استثناءات قليلة، ليس أكثر من وصف ذاته (من نوع نقد لويس) للجمع بأروني النهكه تدخيل فجّ اقتحم أرضاً محرّمة. والاختصاصيون الوحيدون (مع بعض الاستثناءات من جديد) الذين حاولوا التعامل مع ما أناقشه. وهو ليس محتوى «الاستشراق» فحسب، بل أيضاً وشائجه وروابطه العصبوية وميوله السياسية ونظرته إلى العالم. كانوا من المختصين بالشئون الصينية والهندية والجيل الشاب من باحثي الشرق الأوسط المتحمسين للتأثيرات الجديدة، والمحبح



السياسية التى استتبعها نقد الاستشراق. أحد الأمثلة هو بنيامين شفارتز Schwartz من جامعة هارفرد، الذى استغل مناسبة خطبته الرئاسية فى لقاء «رابطة الدراسات الأسيوية» عام ١٩٨٢ لكى يعلن اختلافه مع بعض نقدى، ولكن أيضاً لكى يرحّب بعملى من زاوية فكرية.

وعديد من المستعربين والمختصين الإسلاميين الأكبر سناً ردّوا بسخط بالغ جريح هو عندهم بديل التأمل الذاتى. ومعظمهم يستخدم كلمات مثل «خبيث» و«مخزٍ» و«قذف»، وكأنّ النقد نفسه انتهاك محرّم لحظوتهم الأكاديمية المبجلة الطاهرة. وفى مثال لويس يتحوّل الدفاع الذى يقدّمه إلى ممارسة للطويّة السيئة الجليّة نظراً إلى أنه أكثر من معظم المستشرقين، كان محازباً سياسياً ضد القضايا العربية (وغير العربية) فى محافل مثل الكونجرس الأمريكى ومجلّة «كومنتري» Commentary وسواها. والرد المناسب عليه ينبغى، بالتالى، أن يتضمّن عرضاً لموقفه سياسياً وسوسيولوجياً حين يتظاهر بالدفاع عن «شرف» حقله، وهو دفاع يثبت الدليل القاطع أنه حشوى ملفقة من أصناف الحقائق الايديولوجية التى يراد منها تضليل القراء من أصناف الاختصاصيين.

والعلاقة بين الاستشراق الإسلامى أو العربى وبين الثقافة الأوروبية الحديثة يمكن، باختصار، أن تدرس دون أن تنطوى فى الآن ذاته على سرد تفصيلى بكل مستشرق مرّ على وجه البسيطة، وبكلّ تراث استشراقى، وبكل شىء كتبه المستشرقون، ثم تكديس ذلك كله والنظر إليه كإمبريالية متعفنة لاقيمة لها. إننى لم أفعل ذلك على أية حال. ومن الجهل القول بأن الاستشراق مؤامرة أو الإيحاء بأن «الغرب» هو الشرّ المستطير. القولان كلاهما يندرجان فى الافتراءات التى نسبها إلىّ لويس وواحد من حوارييه الصغار، الوكيل الدعاوى ك. ا. كنعان) مكية. ومن النفاق، من جانب آخر، قمع السياقات الثقافية والسياسية والأيديولوجية والمؤسساتية التى عبّرها يكتب البشر ويفكرون ويتحدثون عن الشرق، سواء أكانوا أم لم يكونوا من جلدة العلماء الباحثين. وكما أسلفت، من المهم للغاية أن يدرك المرء أن السبب فى مناهضة عديد من رجالات الفكر غير الغربيين للاستشراق هو أن خطابه الحديث يرى، بحقّ كخطاب سلطة تأسس فى حقبة من الاستعمار، وهذا هو موضوع ندوة ممتازة صدرت مؤخراً فى كتاب بعنوان «الاستعمار والثقافة» بتحرير نيكولاس ب. ديركس [٤]. وفى هذا النوع من الخطاب، المستند أساساً إلى الافتراض القائل بأن الإسلام أحادى سرمدى غير متبدّل وخاضع بالتالى لتسويق «الاختصاصيين»، ليس بوسع المسلمين أو العرب أو أية شعوب أخرى أنزلت إنسانياً إلى مصاف أدنى التعرّف على ذواتهم كبشر من لحم ودم، أو التعرّف على اختصاصييهم كعلماء باحثين فقط. أكثر من ذلك، إنهم يرون فى خطاب الاستشراق، وفى حالات موازية له على صعيد معارف أخرى يتمّ إنشاؤها للأقوام الأصيلة من أمريكيين وأفارقة، ميلاً مزمناً لإنكار أو قمع أو تشويه السياق الثقافى لمثل تلك النظم الفكرية، بهدف الحفاظ على خرافة تجرّدها البحثى.

- ١١ -

ولكنى مع ذلك لا أودّ الإيحاء بأن مثل أفكار لويس، رغم رواجها، هى الوحيدة التى انبثقت أو تدعّمت خلال القرن ونصف القرن المنصرمين. صحيح أنه منذ انحلال الإتحاد السوفييتى سارع بعض الباحثين والصحفيين فى الولايات المتحدة للعثور على إمبراطورية شرّ جديدة فى الإسلام المشرقن Oriental-ized. وتأسيساً على ذلك غرقت الصحافة المرئية والمسموعة والمطبوعة فى تنميطات تحقيرية تكدّس فى سلّة واحدة الإسلام والإرهاب، أو العرب والعنف، أو الشرق والطغيان. كذلك حدثت فى الشرق الأوسط والأقصى عودة إلى الديانة الأقوامية والنزعة القومية البدائية، والتى بين جوانبها المخزية على نحو خاص الفتوى الإيرانية المستمرة ضد سلمان رشدى. ولكن ليس هذا كلّ ما فى الأمر، وما أودّ القيام به فى ما تبقى من هذه المقالة هو الحديث عن اتجاهات جديدة فى البحث والنقد والتأويل، والتى تقبل بالمقدّمات المنطقية فى كتابى ولكنها، كما أعتقد، تذهب أبعد منها بكثير وتغنى إحساسنا بتعقيد التجربة التاريخية.

وبالطبع لم يتدفق أى من هذه الاتجاهات من سديم السماء، كما لم تحط



بعد بموقع المعارف والممارسات الناجزة المكتملة. والسياق التنويرى يظلّ فى حالة ارتجاع محيّرة، وهو أيديولوجياً لا يزال مشحوناً وقلقاً ومتوتراً وقابلا للتغيير وإجـرامـيّـا أيضـا. ورغم أن الاتحاد السوفييتى تفكّك وحازت دول أوروبا الشرقية على استقلالها، فإن أنساق السلطة والهيمنة تظلّ على حالها واضحة جليّة. والجنوب الكوكبى. الذى كان يشار إليه باسم «العالم الثالث» على نحو رومانتيكى ووجدانى أيضاً. متورط فى مصيدة الديون، ومتكسر إلى مناطق من الكيانات المجزأة أو غير المنسجمة، تحيق به مشكلات الفقر والمرض والتخلف التى تفاقمت فى السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة. لقد ولّت حركة عدم الانحياز ومعها القادة الجماهيريون الذين تولّوا زمام التحرّر من الاستعمار وإحراز الاستقلال. ولقد اندلع من جديد، وعلى نحو مثير للقلق، نسق من النزاع الإثنى والحروب المحلية التى لاتقتصر على الجنوب الكوكبى وحده، كما تشهد على ذلك الحالة المأساوية لأهل البوسنة. وفى مناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا تظلّ الولايات المتحدة هى القوّة المهيمنة، تتعثر خلفها أوروبا قلقة غير موحّدة بعد.

والتفسيرات، أو محاولات فهم المشهد الدولى الراهن ثقافياً وسياسياً، انبثقت بطرق دراماتيكية مذهلة أحياناً. لقد أشرت إلى الأصولية من قبل. أما ما يوازيها على الصعيد العلمانى فهى عودة إلى النزعة القومية والنظريات التى تشدّد على التمايز الجذرى. وهو تمايز شامل بصورة زائفة كما أعتقد. بين مختلف الثقافات والحضارات. مؤخراً، على سبيل المثال، قام البروفيسور صموئيل هنتنجتون Huntington من جامعة هارفرد بطرح الفرضية البعيدة عن الإقناع والقائلة بأن ثنائية القطب الخاصة بالحرب الباردة قد نسخها وحلّ محلها ما يسميه ارتطام الحضارات، أو الأطروحة المرتكزة على مبدأ أن الحضارات الغربية والكونفوشية والإسلامية، بين عديد سواها، أشبه بالحجرات المانعة لتدفق المياه والتى يقبع أتباعها فى القاع وهمّهم الوحيد اتقاء شرّ الاختلاط بالآخرين(*).

هذا مناف للطبيعة، نظراً إلى أن إحدى الخطوات المتقدمة الكبرى فى النظرية الثقافية هى الإدراك، الذى يحظى بإجماع شبه كونى، بأن الثقافات مهجّنة وتعدّدية وأن الثقافات والحضارات . وكما بيّنت فى كتابى الثقافة والإمبريالية، فى حالة من الترابط والاعتماد المتبادلين بحيث يتعذر استخدام وصف توحيدى أو تخطيطى دقيق لفرادتها الخاصة. وكيف بمقدور المرء أن يتحدث اليوم عن «حضارة غربية» إلا إذا قصد الإشارة إلى تخيّل أيديولوجى على نطاق عريض، موحياً بنوع من التفوّق المنعزل لحفنة من القيم والأفكار، لا قيمة لأى منها خارج تاريخ الفتح والهجرة والترحال واختلاط الشعوب التى أعطت الأمم الغربية هويّاتها الراهنة المختلطة؟ ذلك صحيح فى الولايات المتحدة على وجه الخصوص، تلك التى لا يمكن اليوم أن توصف إلا كلوح ضخم دوّنت عليه مختلف الأعراق والثقافات المشتركة فى تاريخ إشكالى من الفتوحات، والريادات، والإنجازات الثقافية والسياسية الكبرى بطبيعة الحال. وتلك بالطبع كانت واحدة من الرسالات المضمرة فى الاستشراق، وفحواها أن أية محاولة قسرية لفصل الثقافات والشعوب إلى أنسال وماهيّات متميزة لا تفضح حالات إساءة التمثيل والتزييف الناجمة عن ذلك فحسب، بل أيضاً سبيل التفاهم المضمر مع السلطة بغرض إنتاج أشياء مثل «الشرق» أو «الغرب».

وليس الأمر أن هنتنجتون، ومن ورائه جميع المنظرين والمدافعين عن تراث غربى متهلل مبتهج (فرانسيس فوكوياما كمثال)، لم يحتفظوا بقدر كبير من سيطرتهم على الوعى العام. لقد فعلوا ذلك، والدليل هو حالة مستعصية يمثلها بول جونسون Johnson، الذى كان مفكراً يسارياً ذات يوم، وهو اليوم مناظر اجتماعى وسياسى مرتد. فى عدد ١٨ نيسان (إبريل) ١٩٩٣ من مجلة «نيويورك تايمز ماجازين»، وهى ليست مطبوعة هامشية بحال من الأحوال، نشر جونسون مقالة تحت عنوان «الاستعمار عائد، وليس مبكراً بدرجة واحدة»، تهمنت فكرتها المركزية على وجوب أن تضع «الأمم المتحضرة» نصب أعينها مهمة إعادة استعمار العالم الثالث «حيث انهارت الشروط الأساسية الأدنى للحياة المتحضرة»، ويتوجب القيام بذلك عن طريق نظام من الوصايات القسرية.



نموذجه بصريح العبارة هو ذلك الشبيه باستعمار القرن التاسع عشر حيث ينبغي على الأوروبيين أن يفرضوا النظام السياسي بالقوة لكي يتمكنوا من تحقيق تجارة رابحة كما يقول.

مجابهة جونسون تجد أصداء عديدة لدى صانعي السياسي في الولايات المتحدة، وفي وسائل الإعلام، وبالطبع في وزارة الخارجية الأمريكية ذاتها والتي تظلّ مع التدخل في الشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، ولكنها لاتخفي ميلها الصريح إلى المهمة التبشيرية في أمكنة أخرى خصوصاً ما يتصل بسياساتها مع روسيا والجمهوريات السوفييتية السابقة. بيد أن المهم هنا هو وجود هوّة فاغرة جدية، رغم عدم دراستها بما يكفي، في الوعي الشعبي بين الأفكار القديمة عن الهيمنة الغربية (التي كان نظام الاستشراق جزءاً منها) من جهة، والأفكار الأحدث التي تأسكت لدى المجموعات التابعة والمتضررة وفي أوساط قطاع عريض من المفكرين والأكاديميين والفنانين من جهة ثانية. ومن المدهش أننا اليوم لم نعد نشهد حالة الشعوب الأدنى ـ المستعمرة سابقًا، والمستعبدة والمقموعة ـ التي تلتزم الصمت أو لايحسب لها حساب إلا عند الكبار من الذكور الأوروبيين والأمريكيين. لقد حدثت ثورة في وعي النساء والأقليات والمهمّشين هي على درجة من القوّة بحيث تؤثر على التفكير الرئيسي السائد في كل مكان على وجه البسيطة تقريباً. ورغم أنني امتلكت بعض الإحساس بتلك الثورة حين كنت أعمل على «الاستشراق» في السبعينيات، إلا إنها اليوم بالغة الوضوح بحيث تتطلب اهتمام كلّ من تعنيه بصورة جدية الدراسة البحثية والنظرية الثقافة.

ويمكن تمييز اتجاهين عريضين: ما بعد الكولونيالية، وما بعد الحداثة، وكلاهما في استخدامه لكلمة «بعد» ـ Post لا يوحي بمعنى الذهاب إلى ما هو «أبعد من» ، بل ـ كما تعبّر إيلا شوهات Shohat في مقالة رائدة حول ما بعد الكولونيالي ـ «التواصلات والإنقطاعات»، حيث التشديد على الطرز والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، وليس أبعد منها»[٦]. ولقد انبثق تياّرا ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة كموضوعين مترابطين للالتزام والاستقصاء في الثمانينيات، ولاح أنهما في أمثلة عديدة يأخذان بالحسبان أعمالا مثل «الاستشراق» بوصفها سوابق. وسيكون من المستحيل هنا الدخول في الجدالات الاصطلاحية الهائلة حول الكلمتين، والتي دار بعضها لفترات طويلة من الزمن حول ضرورة أو عدم ضرورة وضع المعترضة [ـ] في المصطلحين. النقطة هنا لاتدور بالتالي حول الحديث عن أمثلة معزولة من معزولة من الرطانة المفرطة أو المضحكة، بل تحديد موقع هذه التيارات والجهود التي ـ من منظور كتاب صدر عام ١٩٧٨ ـ تبدو وكأنها تنطوي عليه بدرجة ما في عام ١٩٩٤.

ومعظم العمل المنكبّ على النظام السياسي والاقتصادي الجديد اهتم بما وصفه هاري ماجدوف Magdoff في مقالة حديثة بـ «الكوّنتة» Globalisation، وهو نظام تقوم بموجبه نخبة مالية صغيرة ببسط سلطتها على الكون بأسره، فتضخّم السلعة وأسعار الخدمات، وتعيد توزيع الثروة بدءاً بقطاعات الدخول المحدودة (وهي تقع عادة في العالم غير الغربي) وانتهاء بالدخول الأعلى [٧]. وعلى المنوال ذاته نشأ نظام جديد عابر للحدود القومية، ناقشه بمصطلحات صارمة كلّ من ما ساو ميوشي Miyoshi وعارف درليك Dirlik، لايكون فيه للأمم حدود، والعمل والدخل يخضعان للمدراء الكونيين وحدهم، وحيث يظهر الاستعمار من جديد في صيغة خنوع الجنوب للشمال[٨]. ويمضي ميوشي ودرليك ليبيّنا كيف أن اهتمام الدوائر الأكاديمية بمسائل مثل التعددية الثقافية وما بعد الكولونيالية، يمكن في الواقع أن يكون تراجعاً ثقافياً وفكرياً عن الحقائق الجديدة للسلطة الكونية. يقول ميوشي: «ما نحتاج إليه هو تمحيص سياسي واقتصادي صارم أكثر من ملمح تعلّق تعليمي، مثاله «خيبة الأمل الذاتية الليبرالية» القائمة في حقول جديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (ص٧٥١).

ولكن حتى لو أخذنا هذه الوصايا على محمل الجد (كما ينبغي لنا)، فإن قاعدة صلبة في التجربة التاريخية تفسح المكان اليوم لظهور الاهتمام بكلّ من تيار ما بعد الحداثة ونظيره تيار ما بعد الكولونيالية، المختلف عنه تماماً. هنالك



أولا انحياز أكبر إلى المركزية الأوروبية في التيار الأول، فضلا عن رجحان للتشديد النظري والجمالي على المحلّي والعارض، والخفّة التي تكاد تكون زخرفية لوجود التاريخ والخلطة المعارضة والنزعة الاستهلاكية قبل كل شيء. والدراسات الأبكر في التيار ما بعد الكولونيالي قام بها مفكرون بارزون من أمثال أنور عبدالملك، وسمير أمين، و س. ل. ر. جيمس James، والتي دار معظمها حول دراسات الاخضاع والسيطرة من وجهة نظر الاستقلال السياسي التام أو المشروع التحرري غير المكتمل. ولكن بينما يشدّد تيار ما بعد الحداثة في واحد من أشهر تصريحاته البرنامجية (وأطلقه جان فرانسوا ليوتار Lyotard) على تلاشي المسرودات Narratives (***) الكبرى للتحرّر والتنوير، فإن التشديد في معظم العمل الذي أنجزه الجيل الأول من الفنانين والباحثين ما بعدها الكولونياليين دار حول العكس تماماً: المسرودات الكبرى باقية رغم أن تطبيقها وتحقيقها هما اليوم في عطالة مؤقتة، وهي مرجأة أو معوّقة. هذا الفارق الحاسم بين البواعث التاريخية والسياسية العاجلة في التيار ما بعد الكولونيالي وبين التحلّل النسبي في تيار ما بعد الحداثة يفضي إلى مقاربتين ونتيجتين على اختلاف تام، رغم وجود بعض التقاطع بين التيارين (في تقنية «الواقعية السحرية» على سبيل المثال).

وأعتقد أنه من الخطأ الإيحاء بأن معظم العمل ما بعد الكولونيالي المحاز، الذي انتشر بصورة دراماتيكية منذ مطلع الثمانينيات، لم ينطوِ على تشديد كبير على المحلّي، والإقليمي، والعارض: لقد حدث ذلك التشديد، ولكنه في تقديري ارتبط على نحو بالغ الدلالة بمقاربته العامة لجملة اهتمامات يتصل معظمها بالتحرّر، والمواقف التحريفية من التاريخ والثقافة، والاستخدام الواسع النطاق للنماذج النظرية والأساليب المتواترة المتكررة. ولقد كان الموضوع الرائد هو نقد التمركز الأوروبي على الذات والبطريركية. وعلى امتداد الحرم الجامعي في الولايات المتحدة وأوروبا خلال الثمانينيات عمل الطلاب ونشطت الكليّات بدأب ومواظبة لتوسيع بؤرة التركيز الأكاديمي لما يسمّى بالمنهاج التأسيسي بحيث يتضمن كتابة المرأة، والفنانين والمفكرين غير الأوروبيين، والتابعين. وترافق ذلك مع تغيّرات مهمة في مقاربات دراسات المناطق، التي ظلّت لأمد طويل حكراً على المستشرقين الكلاسيكيين ومن يماثلهم في حقول أخرى. ولقد حدث أن الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الاجتماع والتاريخ قبل كل شيء، استشعرت تأثيرات تحليل نقدي عريض النطاق للمصادر ولكيفية تقديم النظرية وزعزعة منظور التمركز الأوروبي على الذات. وربما كان عمل المراجعة الأرفع لم يتمّ في ميدان دراسات الشرق الأوسط، بل في حقل الاختصاص الهندي مع تقدّم دراسات التابع، التي نفذتها مجموعة مرموقة من الباحثين والعلماء بقيادة رانجيت جها Guha وسعت إلى غرض لايقلّ عن ثورة في علم تدوين التاريخ، وكان الهدف المباشر هو تخليص كتابة التاريخ الهندي من هيمنة نخبة قومية وإحياء الدور الهام لفقراء المدن والجماهير الفلاحية في التاريخ. وأعتقد أنه من الخطأ القول عن هذا العمل، الأكاديمي في معظمه، بأنه متلازم ومتواطئ مع الاستعمار الجديد «العابر للحدود القومية». الواجب يقتضي تسجيل هذا الإنجاز والاعتراف به مع التحذير من المزالق المستقبلية.

ولقد أثارت انتباهي على نحو خاص مسألة امتداد الاهتمامات ما بعد الكولونيالية إلى مشكلات الجغرافيا. و«الاستشراق» في نهاية الأمر دراسة مرتكزة على إعادة التفكير في الهوّة الفاصلة بين الشرق والغرب، تلك التي ساد الاعتقاد طيلة قرون بأنها غير قابلة للجَسْر. وهدفي، كما قلت من قبل، لم يكن تبديد الفارق ذاته - إذ من بوسعه إنكار الدور التكويني للفوارق القومية والثقافية في العلاقات بين البشر؟ - بل الفكرة القائلة بأن الفارق ينطوي على العداء، وعلى مجموعة مجمّدة مادياً لماهيّات متناحرة، فضلا عن معرفة خصامية بأسرها تُبنى من هذه الأشياء. وما دعوت إليه في «الاستشراق» كان سبيلا جديداً في تصوّر الانفصالات والنزاعات التي حرّضت على أجيال من العداء، والحرب، والسيطرة الإمبريالية. والحق أن واحداً من أبرز التطورات في الدراسات ما بعد



الكونيالية كان إعادة قراءة الأعمال الثقافية المتهاجية، لا للحط من منزلتها أو تلطيخها بالقاذورات بل لإعادة استقصاء بعض افتراضاتها، والذهاب أبعد من الأمر الخانق لها في طبعة ما من جدل ثنائية العبد ـ السيد. تلك بالتأكيد كان الأثر الفاتن لروايات ثرة مدهشة مثل «أطفال منتصف الليل»، وأعمال س. ل. ر. جيمس CLR James، وشعر إيميه سيزير وديريك والكوت Walcott، حيث كانت الإنجازات الجريئة والجديدة في الشكل هي في الواقع إعادة معاصصة للتجربة التاريخية للاستعمار، بعد إعادة تنشيطها وتحويلها إلى علم جمال جديد من التشارك وإعادة الصياغة الارتقائية في الغالب.

والمرء يلمس ذلك أيضاً في عمل مجموعة من الكتّاب الإيرلنديين الذين أسّسوا أنفسهم في عام ١٩٨٠ كمجموعة جماعية باسم «يوم الحقل». وفي مقدمة كتاب ضمّ مختارات من أعمالهم يرد ما يلي:

(هؤلاء الكتّاب) آمنوا بأن جماعة «يوم الحقل» يمكن ويجب أن تسهم في إيجاد حلّ للأزمة الراهنة عن طريق إنتاج تحليلات للرأي الناجز، وللأساطير والتمويهات التي باتت جزءاً من أعراض وأسباب الموقف الراهن (بين إيرلندا والشمال). إن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية وتفشّي العنف الذي صمّمت تلك الإجراءات لكي تقمعه أو تحتويه، جعل الأمر حاجة أكثر إلحاحاً في الشمال أكثر من الجمهورية... الجماعة قرّرت، بالتالي، الإقدام على إصدار عدد من المطبوعات، مبتدئة من سلسلة كرّاسات (بالإضافة إلى سلسلة مثيرة للإعجاب من قصائد شيموس هيني Heaney، ومقالات شيموس دين Deane، ومسرحيات بريان فريل Friel وتوم بولن Paulin) حيث يتاح استكشاف طبيعة المشكلة الإيرلندية ومواجهتها، بالتالي، على نحو أكثر نجاعاً من قبل (٩).

وفكرة إعادة التفكير في، وإعادة صياغة، التجارب التاريخية التي ارتكزت ذات يوم على الانفصال الجغرافي للشعوب والثقافات هي في قلب فيضان مفاجئ من الأعمال الأكاديمية. وسأضرب ثلاثة أمثلة: عند إميل ألكالاي Alcalay في «ما بعد العرب واليهود: إعادة صنع ثقافة شرق المتوسط»، وعند بول جيلروي Gilroy في «الأطلسيّ الأسود: الحداثة والوعي المزدوج»، وعند مويرا فرجسون Ferguson في «مقاصمات للآخرين: الكاتبات البريطانيات والعبودية الاستعمارية، ١٦٧٠ ـ ١٨٣٤»(١٠). في هذه الأعمال تخضع الميادين، التي ساد الاعتقاد ذات يوم بأنها حكر على شعب بعينه أو جنس أو عرق أو طبقة، لعملية إعادة حفر بحيث تتكشف عن انطوائها على الآخرين. وشرق المتوسط، صوّر طويلاً كساحة وغى بين العرب واليهود، يتبدّى في كتاب ألكالاي كثقافة متوسطية بين الشعبين معاً. سيرورة مماثلة عند جيلروي تبدّت، وفي الواقع تضاعفت، إدراكاً للمحيط الأطلسي الذي اعتُبر حتى الآن ممراً أوروبياً في الأساس. وفي إعادة تدقيق العلاقة التنازعية بين مالكي العبيد الإنكليز والعبيد الأفارقة، تفسح فرجسون المجال أمام نسق أكثر تركيباً يفصل المرأة البيضاء عن الذكَر الأبيض، مع مراتب وانخلاعات جديدة تظهر في أفريقيا جرّاء ذلك.

وبوسعي ضرب المثال تلو المثال، وسوف أختم بالقول، باختصار، إن حالات العداء والإجحاف التي انطلق منها اهتمامي بالاستشراق كظاهرة ثقافية وسياسية ما تزال قائمة. ورغم ذلك يوجد اليوم قبول عام، على الأقل، بأن تلك الحالات لا تمثل نظاماً أبدياً بل تجربة تاريخية نهايتها، أو الحدّ من سطوتها على الأقل، في متناول اليد. وإذ أنظر إلى كتاب «الاستشراق» من مسافة خمس عشرة سنة حافلة بالأحداث وبجواهر مشاريع بحثية علمية وتأويلية جديدة لاختصار الأصفاد الإمبريالية المفروضة على الفكر والعلاقات الإنسانية، أدرك أن الكتاب امتلك على الأقل فضيلة الانخراط الصريح في النضال، الذي يتواصل بالطبع في «الغرب» و«الشرق» على حد سواء. ■

هوامش المؤلف:

(1) O'Hanlon and washbrook, After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in theThird World;" Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply To O'Hanlon and Washbrook" In Comparative Studies In Society and History, IV, 9 (January 1992),141 - 184.



(٢) فى مـقـال واحـد ذى دلالة خـاصـة، أدت عادات لويس فى التعميم المتحيز إلى إدخاله فى متاعب قانونية. فحسب صحيفتى ليبراسيون Libération (١٩٩٤/٣/١) والجارديان Guardian (١٩٩٤/٤/٨) يواجه لويس الآن دعاوى جنائية ومدنية رفعها ضده فى فرنسا عدد من الأرمن ومنظمات حقوق الإنسان، وفر مـقـال على النشاء بموجب التشريع المعتمد فى فرنسا والذى يحظر إنكار الهولوكوست جريمة يعاقب عليها القانون. تهمة لويس أنه أنكر، فى الصحف الفرنسية، وقوع مذبحة ضد الأرمن فى عهد الإمبراطورية العثمانية.

(3) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

(4) Ann Arbor:The University of Michigan press, 1992.

(5) "The Clash of Civilizations" , "Foreign Affairs 71, 3 (Summer 1993), 23-49

(6) "Notes on the post-Colonial," Social Text, 31/32 (1992), 106.

(7) Magdoff, "Globalization - To what End? Socialist Register- 1992: New World Order? ed Ralph Milliband and Leo panitch (New York: Monthly Review press 1992), 32.

(8) Miyoshi, A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of Nationstate, "Critical Inquiry, 19, 4 (Summer 1993), 725-51; Dirlik, 3 the Postcolonial Aura, Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, "Critical inquiry, 20, 2 (winter 1994), 328-56.

(9) Leonard's Field Day, London: Hutchinson, 1985 pp. vii-viii.

(10) Alcalay, Minneapolis: University of Minnesota press, 1993, Gilroy, Gilroy, Cambridge: Harvard University press, 1993; Ferguson, London: Routledge, 1992.

هوامش المترجم

(*) ابتكار التراث The invention of Tradition كتاب صدر عام ١٩٨٣ يحرره إريك هوبسباوم Hobsbawm وتيرنس رينجر Ranger (Cambridge University press)، ويضم مجموعة مقالات لعدد من الكتاب الذين تناولوا السلطة الأوروبية فى القرن التاسع عشر، وكيف يمكن العثور على ملامحها التكوينية فى الشعائر والمظاهر الاحتفالية والتراثات. أما أثينا السوداء Black Athena فهو من تأليف مارتن برنال Martin Bernal وأثار عند صدوره ضجة واسعة لأنه [illegible] ويكشف المصادر الأفروآسيوية [illegible] الكلاسيكية الإغريقية التى يراد لها أن [illegible] سلالة.

(**) ترجم الدكتور [illegible] المصطلحات على [illegible] «مصيرية»، «مشق»، [illegible] عن القول أن اختيارات [illegible] الأساسية فى ترجمة الكتاب ما تزال موضع مساءلة كما [illegible] سعيد.

(***) تكشف هذه [illegible] وفى ميدان [illegible] الأدبية والدراسات التى [illegible] ما. بعد الحداثة [illegible] دلالة جديدة [illegible] التقليدى [illegible] إنه بصورة [illegible] أكثر من [illegible] سيرورة وموضوع [illegible] عرقى أو سياسى أو جمالى) وفى [illegible] عام وبنية وانبناء Structuration والنطاق [illegible] يتسع ليشمل الثقافى [illegible] الشعبى والضمير الجمعى والظواهر ذات الطابع الشامل والكونى وما إليها.